UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PALANGKA RAYA

Orasi Ilmiah
Pengukuhan Guru Besar

USHUL FIQH : MENGINSPIRASI ATAU DIINSPIRASI?

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

Guru Besar Metodologi Hukum Islam
Pada Fakultas Syariah UIN Palangka Raya
Kalimantan Tengah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PALANGKA RAYA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PALANGKA RAYA

Orasi Ilmiah
Pengukuhan Guru Besar

USHUL FIQH : MENGINSPIRASI ATAU DIINSPIRASI?

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

Guru Besar Metodologi Hukum Islam
Pada Fakultas Syariah UIN Palangka Raya
Kalimantan Tengah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PALANGKA RAYA

Ushul Fiqh:
Menginspirasi atau Diinspirasi?

Pidato dan Orasi Ilmiah
Disampaikan Oleh
Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag
Pada Pengukuhan Guru Besar
Fakultas Syariah
Universitas Islam Negeri (UIN) Palangka Raya
dalam Keilmuan Metodologi Hukum Islam
03 Juli 2025

Kementerian Agama Republik Indonesia
Universitas Islam Negeri (UIN) Palangka Raya
Kalimantan Tengah
Tahun 2025

DAFTAR ISI

Daftar Isi 3
Mukadimah 4

A. Pendahuluan 5
B. Ushul Fiqh: Antara Menginspirasi dan Diinspirasi 8
   1. Konsensus dan *al-Ijmā‘* 8
   2. Analogi dan *al-Qiyās* 10
   3. Asas Manfaat dengan *al-Istiḥsān*, *al-Maṣlaḥah* dan *Maqāṣid asy-Syarī‘ah* 13
      a. *Al-Istiḥsān* 14
      b. *Al-Maṣlaḥah* 17
      c. *Maqāṣid asy-Syarī‘ah* 19
   4. Sosial, Budaya, Perubahan Hukum dan *al-‘Urf* 23
   5. Aturan Peralihan, Asas Praduga Tak Bersalah dan *al-Istiṣḥāb* 28
   6. Yurisprudensi dan *Qaul aṣ-Ṣaḥabī* 31
C. Kesimpulan 36
D. Daftar Pustaka 37
E. Ucapan Terima Kasih 44
F. Penutup 47
G. Biodata 47

MUKADIMAH

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Selamat pagi, Salam sejahtera bagi kita semua, Syalom, Oom Swastiastu, Namo Buddhaya, Wei De Dong Tian, Salam kebajikan. Rahayu. *Tabe Salamat Lingu Nalatai, Salam Sahujud Karendem Malempang. Adil Ka' Talino, Bacuramin Ka' Saruga, Basengat Ka' Jubata*. (*arus arus arus*).

الحمد لله، الحمد لله رب العالمين. الصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا وحبيبنا وشفيعنا ومولانا مُحَمَّد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

Yang terhormat kepada:

- Pimpinan dan Anggota Senat UIN Palangka Raya serta para guru Besar;
- Gubernur beserta Forkompinda Provinsi Kalimantan Tengah;
- Bupati dan Walikota Kalimantan Tengah;
- Pimpinan UIN Palangka Raya dari Rektor, Wakil-Wakil Rektor, Para Dekan, Direktur Pascasarjana, Wakil-Wakil Dekan, Wakil Direktur, Ketua-Ketua Jurusan, Ketua-Ketua Unit/Lembaga, Ketua-Ketua Program Studi, dan seluruh Civitas Akademika UIN Palangka Raya;
- Alim ulama, tokoh-tokoh agama, para Ustadz, tokoh-tokoh masyarakat, pimpinan organisasi keagamaan, pimpinan partai politik, anggota DPRD Propinsi, Kabupaten dan Kota, Organisasi keagamaan, para pejabat sekretariat daerah dan OPD Provinsi Kalimantan Tengah, instansi vertikal, cendekiawan, pimpinan perguruan tinggi

negeri dan swasta, pimpinan perbankan/BUMN/BUMD, asosiasi profesi, organisasi kemasyarakatan, organisasi kepemudaan, organisasi kemahasiswaan dan seluruh hadirin hadirat, para undangan yang saya muliakan, tanpa mengurangi rasa hormat, mohon maaf tidak bisa saya sebutkan satu persatu.

Puji dan syukur kehadirat Allah SWT seraya mengucapkan الحمد لله رب العالمين. Shalawat dan Salam kepada Rasulullah SAW seraya mengucapkan اللهم صلّ على سيدنا مُحَمَّد وعلى آل سيدنا مُحَمَّد.

Para hadirin yang dimuliakan.
Di atas mimbar mulia ini, Saya memohon ijin untuk membacakan pidato dan orasi ilmiah pengukuhan Guru Besar (Profesor) dalam keilmuan **Metodologi Hukum Islam** dengan judul **Ushul Fiqh: Menginspirasi atau Diinspirasi?**

A. Pendahuluan

Ushul fiqh dalam pengertian yang mudah dipahami adalah kaidah-kaidah, metode-metode atau teori-teori yang digunakan untuk mengkaji, menganalisis dan menetapkan status hukum suatu persoalan[1]. Pengertian ini merupakan simpulan dari beberapa pengertian ushul ushul fiqh yang

[1] Abdul Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)* (Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2023), 1, http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/4486/.

dikemukakan dari banyak referensi ushul fiqh baik yang berbahasa Arab[2] atau pun berbahasa Indonesia.

Berdasarkan pengertian di atas dapat dipahami bahwa ushul fiqh adalah ilmu teoretis sekaligus praktis atau disebut ilmu teoretis praktis. Disebut demikian karena ushul fiqh berperan sebagai metodologi dan sekaligus sebagai ilmu terapan yang digunakan untuk menganalisis dan menetapkan status hukum suatu persoalan. Hal ini menunjukkan bahwa kedudukan dan fungsi ushul sangat penting bahkan menentukan kemajuan hukum Islam.

Namun sepertinya sedikit masyarakat muslim menyadari kedudukan dan peran ushul fiqh ini. Akibatnya ushul fiqh pun dipandang seperti ilmu pendukung dan bukan sebagai ilmu utama. Misalnya dalam kurikulum PTKIN, penempatan ushul fiqh terkadang berbeda, ada yang di semester I ada juga di semester III dan IV. Begitu juga penamaan ilmu ini ada yang menyebutnya ushul fiqh I dan II, ada juga tidak menambah embel-embel lain sehingga hanya disebut ushul fiqh begitu saja, bahkan ada yang menggabungkannya dengan ilmu yang lain seperti fiqh dan ushul fiqh.

Permasalahan lainnya bahwa ushul fiqh berbahasa Arab sehingga menjadi problem tersendiri bagi penstudi. Kendatipun terdapat terjemahan atau buku-buku ushul fiqh yang ditulis dengan bahasa

---

[2] Seperti " قواعد يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية". Lihat 'Alī Ḥasballāh, *Uṣūl At-Tasyrī' Al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 3; 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), 12. yaitu " مجموعة القواعد والبحوث التى يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية".

Indonesia, tetapi tetap saja mengandung problem seperti kurang jelasnya redaksi bahasa yang digunakan.

Perlakuan dan permasalahan di atas sepertinya berpotensi berkurangnya minat untuk mempelajari ushul fiqh. Bahkan ada yang bertanya, "apa *sich* ushul fiqh?", "ilmu *apa'an* dia?". Ada juga yang sepertinya memandang ushul fiqh adalah ilmu kolot atau ushul fiqh hanya untuk orang yang bersarung. Bahkan ada yang menyatakan "*ngapain* belajar ushul fiqh, mau *diapain* al-Qur'an dan hadis itu?" atau "apakah Islam kurang lengkap, sehingga harus belajar ushul fiqh?".

Itulah beberapa permasalahan terkait ushul fiqh. Untungnya belum ditemukan ada orang menyatakan "belajar ushul fiqh adalah bid'ah karena tidak pernah diajarkan Nabi". Padahal jika dipelajari dengan baik, sepanjang yang saya ketahui ushul fiqh adalah ilmu yang sangat penting, bukan ilmu kolot atau hanya dipelajari oleh orang yang memakai sarung alias kalangan tradisional, tetapi dipelajari juga oleh semua orang karena ushul fiqh adalah kebutuhan setiap orang, termasuk orang-orang berdasi. Alasannya karena hukum Islam lahir dari ushul fiqh dan ushul fiqh lah yang memproduksi hukum Islam. Oleh karena itu hukum Islam tidak dapat dipelajari dengan baik tanpa ushul fiqh.

Bahkan tidak hanya seperti yang digambarkan di atas, di sini saya berasumsi bahwa ushul fiqh berkontribusi positif terhadap perkembangan keilmuan lainnya. Dalam redaksi lain bahwa ushul fiqh adalah salah satu ilmu yang menginspirasi perkembangan teori-teori keilmuan lainnya. Apakah benar ushul fiqh menginspirasi?. Jawabannya dapat dilihat dalam bahasan berikut ini.

B. Ushul Fiqh: Antara Menginspirasi dan Diinspirasi

Pada bahasan ini saya mempertemukan toeri-teori ushul fiqh dengan keilmuan lainnya untuk melihat keterkaitan makna, teknik penggunaanya dan sekilas sejarah masing-masing. Dari kajian ini dapat diketahui siapa yang menginspirasi dan siapa yang diinspirasi.

1. Konsensus dan *al-Ijmā'*

Kata konsensus berasal dari bahasa Latin "*consensus*". Populer digunakan sejak pertengahan abad ke- 17 Masehi[3]. Konsensus adalah kesepakatan, permufakatan bersama atau kebulatan suara terkait pendapat dan lainnya[4].

Dalam ushul fiqh terdapat satu kaidah, metode atau teori yaitu *al-Ijmā'*. *Al-Ijmā'* adalah kesepakatan umat Nabi Muhammad SAW dalam urusan-urusan agama[5] atau kesepakatan para mujtahid dari umat Nabi Muhammad SAW setelah wafatnya di suatu masa tertentu tentang berbagai persoalan[6]. Arti lainnya

[3] Maria. Patrao Neves, 'Consensus', *Encyclopedia of Global Bioethics*, 2015, https://doi.org/10.1007/978-3-319-05544-2.

[4] TIM, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta, Indonesia: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 748.

[5] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 137.

[6] Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad Asy-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), 109.

bahwa *al-ijmā‘* adalah kesepakatan para ulama di suatu masa tentang persoalan agama[7].

Jelasnya *al-ijmā‘* adalah kaidah, metode atau teori yang digunakan untuk mencapai suatu kesepakatan dalam bidang hukum Islam. Orang-orang yang terlibat di dalam proses ini adalah para mujtahid atau ulama di dunia Islam baik secara keseluruhan atau sebagian. Pencapaian kesepakatan ini baru diadakan setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW pada suatu masa tertentu dan yang disepakati berkaitan dengan suatu persoalan agama, salah satunya terkait dengan hukum Islam. *Al-ijmā‘* akan terjadi apabila terkumpulnya para mujtahid di suatu waktu dan mereka secara keseluruhan menyepakati hukum suatu persoalan setelah masing-masing mengemukakan pendapatnya atau memperlihatkan sikapnya secara jelas. Model seperti ini disebut *al-ijmā‘ aṣ-ṣarīḥ*. Kendatipun tidak semua menyepakati tetap disebut *ijmā‘* yang disebut *al-ijmā‘ as-sukūtī*. Kedudukannya di bawah *al-ijmā‘ aṣ-ṣarīh*.

Jika konsensus dan *al-ijmā‘* ini disandingkan sepertinya keduanya memiliki persamaan makna. Terlepas dari sengaja atau tidak, terjadinya kesamaan ini sepertinya ada yang memberi inspirasi sehingga ada yang menyerap di antara keduanya. Mana yang lebih dahulu?, sepertinya *al-ijmā‘* yang lebih dahulu karena Islam lahir tahun 622 Masehi, sementara kata konsensus digunakan baru pada abad 17 M.

Di samping itu *al-ijmā‘* dapat berdiri secara mandiri walaupun tanpa ada kata konsensus dalam

[7] ’Imād ’Alī Jum’ah, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Muyassar* (Yordania: Dār an-Nafā’is, 2008), 60.

menetapkan hukum. Kendatipun demikian, *al-ijmā'* lebih memasyarakat jika dimaknai sebagai konsensus karena kata konsensus sepertinya lebih populer digunakan masyarakat.

2. Analogi dan *al-Qiyās*

Kata analogi dari kata "*ana*" dan "*logos*" yang berasal dari Yunani. Dalam bahasa Latin analogi disebut "*analogia*" yang digunakan sejak tahun 1220 M. Analogi itu sendiri adalah metode untuk menyelesaikan keraguan tentang bentuk sebuah kata dengan cara mengaitkannya dengan kasus yang serupa dan lebih pasti[8] atau disebut juga mencari kemiripan suatu peristiwa dengan peristiwa yang lain[9].

Oleh karena itu analogi diartikan persamaan atau persesuaian antara dua benda atau hal yang berlainan, serupa, sama; sifat memilih persamaan dalam bentuk, susunan, atau fungsi tetapi berlainan asal-usulnya sehingga adanya organ analogi yang tidak menunjukkan hubungan kekerabatan antara jenis-jenis makhluk hidup yang memilikinya[10].

Dalam ushul fiqh terdapat satu kaidah, metode atau teori yaitu *al-qiyās*. *Al-qiyās* secara etimologi adalah "ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan

---

[8] https://plato.stanford.edu/archIves/win2018/entries/analogy-medieval/

[9] Douglas Walton, 'Story Similarity in Arguments from Analogy', *Informal Logic* 32, no. 2 (2012): 190, https://doi.org/10.22329/il.v32i2.3159.

[10] TIM, *Kamus Bahasa Indonesia*, 61.

yang lain"[11]. *Al-qiyās* secara terminologi adalah "memberlakukan hukum *aṣal* kepada hukum *furū'* disebabkan adanya kesamaan *'illah* yang tidak dapat dicapai melalui hanya dengan pendekatan bahasa"[12]. Pengertian lainnya "menyamakan *'illah* yang ada pada *furu'* dengan *'illah* yang ada pada *aṣl* yang di*istinbāṭ*kan dari hukum *aṣl*"[13] atau "menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nas disebabkan kesatuan *'illah* hukum antara keduanya"[14].

Kesimpulannya *al-qiyās* adalah menyamakan status hukum suatu persoalan yang tidak diatur dalam al-Qur'an dan Hadis kepada status hukum suatu persoalan yang sudah diatur oleh al-Qur'an dan Hadis disebabkan adanya persamaan *'illah*. Bahasa lainnya *al-qiyās* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, disamakan hukumnya dengan suatu persoalan yang sudah diatur oleh nas karena adanya persamaan *'illah*.

Rukun *al-qiyās* ada empat yaitu *al-aṣl*, *al-furū'*, *al-'illah* dan *ḥukm al-aṣl*[15]. *Al-aṣl* adalah suatu persoalan yang sudah diatur dalam nas. *Al-furū'* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas. *Al-'illah*

---

[11] Saif ad-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1996), 124.

[12] 'Ubaidullāh ibn Mas'ūd al-Bukhārī Ṣadr Asy-Syarī'ah, *At-Tanqīḥ Fī Al-Uṣūl Al-Fiqh*, vol. II (Mekkah, Saudi Arabia: Maktabah al-Bāz, n.d.), 52.

[13] Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, 2:130.

[14] Wahbah Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, vol. 1 (Damaskus, Suriyah: Dār al-Fikr, 2001), 603.

[15] Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, 2:130.

adalah suatu sifat atau motif yang menjadi tanda adanya hukum dan *ḥukm al-aṣl* adalah status hukum yang terdapat pada *al-aṣl* [16].

Contoh penggunaan *al-qiyās* misalnya minuman keras, narkoba, narkotika atau oplosan lainnya adalah haram karena di*qiyās*kan dengan haramnya khamar. Khamar yang termuat dalam al-Qur'an, 5: 90-91 berkedudukan sebagai *al-aṣl*, sementara minuman keras dan lainnya itu adalah persoalan baru disebut *al-furū'*. Adapun adanya zat yang memabukkan disebut *al-'illah* karena zat tersebut merupakan sifat atau motif timbulnya status hukum haram terhadap khamar dan minuman keras. Hukum haramnya khamar dan minuman keras itu menjadi bahasan *ḥukm al-aṣl*.

Jika makna analogi dan *al-qiyās* dipertemukan tampaknya memiliki kesamaan makna. Siapa yang menginspirasi dan siapa yang diinspirasi?. Jawabannya *al-qiyās* yang memberikan inspirasi karena "*analogia*" populer tahun 1220 M, sementara peradaban Islam dimulai tahun 622 M. Oleh karena itu maka *al-qiyās* yang memberikan inspirasi.

Al-qiyās secara substansi dipraktikkan Rasulullah secara langsung. Ketika itu Rasulullah menjawab pertanyaan Umar yang mencium istrinya di siang hari bulan Ramadhan. Rasulullah menjawab dengan menyatakan puasa Umar tidak batal karena mencium istri di siang hari bulan Ramadhan disamakan hukumnya dengan orang yang berkumur-

[16] Tāj ad-dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī As-Subkī, *Jam'u Al-Jawāmi' Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 84.

kumur sewaktu berpuasa[17]. Rasulullah tampaknya menggunakan *al-qiyās* walaupun pada waktu itu teori ini masih belum dinamakan *al-qiyās*. Kendatipun demikian secara meyakinkan tetap saja *al-qiyās* lebih dahulu daripada analogi.

Terlepas mana yang lebih dahulu, yang jelas baik analogi atau *al-qiyās* sama-sama bermakna sebagaimana dijelaskan di atas. Oleh karena itu tanpa menyertakan kata analogi pun sebenarnya *al-qiyās* dapat menetapkan status hukum suatu persoalan. Asalkan persoalan tersebut relevan dengan *al-qiyās*. Artinya *al-qiyās* dapat berdiri sendiri, tanpa bersinergi dengan teori yang lain pun termasuk dengan kata analogi, *al-qiyās* dapat menetapkan status hukum suatu persoalan. Namun demikian *al-qiyās* sebenarnya perlu juga membuka diri jika suatu ketika disebut sebagai analogi karena keduanya sama-sama memiliki maksud dan arti yang sama. Di samping bertambahnya kekuatan jika bersinergi, juga berpotensi melakukan perluasan *al-qiyās* sehingga ia pun dapat mencakup beragam persoalan hukum.

3. Asas Manfaat dengan *al-Istiḥsān, al-Maṣlaḥah* dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Kata asas berasal dari bahasa Arab yaitu "الأساس - *al-asās*" yang berarti pangkal, dasar, asal[18], fondasi

[17] Abū Dāud Sulaimān ibn al-Asy'aṡ As-Sajtānī, *Sunan Abī Dāud* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 2005), 445.

[18] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya, Indonesia: Pustaka Progressif, 1997), 24.

yang dibangun atau didirikan sesuatu di atasnya[19]. Kata manfaat juga berasal dari bahasa Arab yaitu "المنفعة - *al-manfa'ah*" yang bermakna setiap yang mendatangkan manfaat. Timbangan kata *al-manfa'ah* adalah "نفع ينفع نفعا" yang berarti memberikan faedah dan menyampaikannya kepada kebaikan[20]. Dalam bahasa Indonesia kata manfaat adalah "guna, faedah, laba, untung dan lawan mudarat dan rugi"[21]. Berarti untung melahirkan kemaslahatan sementara rugi menimbulkan kemudaratan.

Jika asas manfaat ini dihubungkan dengan kaidah, metode atau teori ushul fiqh maka ditemukan beberapa teori yang relevan dengan asas manfaat tersebut. Teori-teori yang dimaksud seperti *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah*.

a. *Al-Istiḥsān*

Al-istiḥsān secara etimologi adalah "mencari yang paling baik untuk diikuti (diterapkan) karena pada dasarnya diperintahkan untuk mencari yang paling baik itu".[22] Arti berikutnya yaitu "meninggalkan keharusan melakukan *al-qiyās* untuk melakukan *al-qiyās* lain yang lebih kuat dari *al-qiyās* sebelumnya"[23].

---

[19] Syauqī Ḍaif, *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ* (Kairo, Mesir: Maktabah al-Syurūq ad-Dauliyah, 2004), 17.

[20] Ḍaif, 942.

[21] TIM, *Kamus Bahasa Indonesia*, 912.

[22] Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal As-Sarakhsī, *Uṣūl As-Sarakhsī*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), 200.

[23] Ḥusain Muḥammad Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Maktabah al-'Aṣriyah, 2001), 469.

Dalam mazhab Hanafi *al-qiyās* yang ditinggalkan itu adalah *al-qiyās al-jali* (nyata) sementara *al-qiyās* lain tersebut adalah *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) yakni *al-istiḥsān*. Ditinggalkannya *al-qiyās al-jalī* ini karena pengaruhnya terhadap hukum sangat lemah bahkan membawa kepada kemudaratan, sementara ada *al-qiyas* lain yakni *al-qiyās al-khafī* (*al-istiḥsān*) memiliki pengaruh kuat terhadap hukum yang dapat membawa kepada kebaikan.

Dalam mazhab Maliki *al-istiḥsān* adalah mengamalkan di antara dua dalil yang lebih kuat[24] atau memberlakukan kemaslahatan *juz'ī* (spesifik) ketika berhadapan dengan ketentuan umum. Berdasarkan pengertian ini mazhab Maliki juga meninggalkan *al-qiyās* karena bertentangan dengan *al-'urf* yang telah dikenal luas masyarakat Madinah waktu itu. Mazhab Maliki juga meninggalkan *al-qiyās* karena adanya kemaslahatan yang lebih kuat atau juga karena dapat membawa kepada kesulitan dan kesusahan[25]. Dalam mazhab Hanbali *al-istiḥsān* diartikan meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lain yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya[26]. Meninggalkan atau berpalingnya dari satu hukum kepada hukum yang lebih kuat tentunya adalah untuk memelihara atau mendatangkan kemaslahatan dan

---

[24] Wahbah Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, vol. II (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), 738.

[25] Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā–Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:472.

[26] 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rauḍah An-Nāẓir Wa Jannah Al-Manāẓir Fī Uṣūl Al-Fiqh 'alā Maẓhab Al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, vol. 1 (Beirut, Lebanon: Mu'assasah al-Rayyān, 1998), 473.

menolak kemudaratan kepada seluruh masyarakat muslim[27].

Dapat disimpulkan bahwa *al-istiḥsān* memiliki dua makna, *pertama* lebih mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyas al-jalī* (nyata) karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyas al-khafī*. *Kedua*, Memberlakukan hukum *juz'i* (spesifik) daripada melaksanakan hukum *kulli* (ketentuan umum) disebabkan adanya dalil khusus yang mendukung pelaksanaan hukum hukum *juz'i* tersebut. Kedua makna ini kemudian dapat disatukan menjadi "menguatkan (*tarjīḥ*) suatu dalil atas dalil lain yang berlawanan". Hal yang terpenting dalam *al-istiḥsān* adalah tercapainya substansi, spirit atau pesan terdalam dari suatu ketentuan (*ruūḥ al-ḥukm*)[28].

Imam Syafi'i sendiri tidak menyebutkan *al-istiḥsān* sebagai salah satu teori, dalil atau metode di dalam mazhabnya, bahkan ada yang menyatakan bahwa Imam Syafi'i memiliki pernyataan populer "*man istiḥsana faqad syara'a*" yaitu siapa yang ber-*istiḥsān* maka ia telah membuat agama. Hal yang harus dipahami bahwa dengan pernyataan ini bukan berarti Imam Syafi'i menolak *al-istiḥsān* secara mutlak. Ia hanya memperketat penggunaan *al-istiḥsān* agar tidak digunakan untuk kepentingan individu, kesenangan dan hawa nafsu serta menetapkan hukum tidak

[27] Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, II:740.

[28] A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Penyelesaian Masalah-Masalah Yang Praktis* (Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2007), 161, 166.

berdasarkan dalil yang kuat dan penelitian serius[29]. Beberapa dari kalangan ulama menilai Imam Syafi'i sebenarnya menggunakan *al-istiḥsān*. Hal ini dapat dilihat bahwa beberapa kali Imam Syafi'i menggunakan kata *al-istiḥsān* secara langsung dalam menjawab persoalan hukum Islam[30] atau menggunakan kata lain yaitu "*astaḥibbu żālik*" yang menurut as-Sarakhsi tidak ada bedanya dengan "*astaḥsinu*"[31].

b. *Al-Maṣlaḥah*

Teori berikutnya adalah *al-maṣlaḥah* yaitu "kebaikan" atau "kebalikan dari kerusakan"[32], atau juga "sesuatu yang bermanfaat"[33]. Di samping disebut sebagai sesuatu yang bermanfaat atau mengandung manfaat, *al-maṣlaḥah* disebut juga sebagai sesuatu yang menolak kemudaratan dan dengan penolakan ini manfaat atau kemaslahatan pun dapat dicapai[34]. Dapat dipahami bahwa *al-maṣlaḥah* adalah langkah-langkah yang dilakukan untuk mendatangkan kemaslahatan

---

[29] Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 94.

[30] Al-Bannānī, *Hāsyiyah Al-'Allāmah Al-Bannānī 'ala Syarḥ Al-Jalāl Syams Ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Maḥallī 'alā Matn Jam' Al-Jawāmi'* (Semarang, Indonesia: Toha Putra, n.d.), 345.

[31] As-Sarakhsī, *Uṣūl As-Sarakhsī*, 2:201.

[32] Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), 2479.

[33] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Asy-Syarī'ah Al-Islāmīyah* (Beirut, Lebanon: Mu'assasah ar-Risālah, 2001), 27.

[34] Fakhr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusain Ar-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Al-Uṣūl Al-Fiqh*, vol. V (Mu'assasah ar-Risālah, n.d.), 157–58.

atau untuk menghindari bahkan menghilangkan kemudaratan.

Pencapaian kemaslahatan dan penghindaran kemudaratan dikerucutkan oleh para ulama dalam rangka memelihara maksud-maksud syarak. Pemeliharaan maksud-maksud syarak tersebut bentuknya berupa pemeliharaan agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Setiap kegiatan yang terkandung di dalamnya untuk memelihara kelima hal itu maka itulah disebut *al-maṣlaḥah* tetapi jika sebaliknya, ia termasuk *al-mafsadah*[35]. Para ulama ushul fiqh juga membagi *al-maṣlaḥah* ke dalam beberapa bagian yang dilihat dari berbagai segi. Dilihat dari segi keberadaannya sebagai teori, dalil atau metode, *al-maṣlaḥah* terbagi kepada *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* (kemaslahatan yang didukung syarak), *al-maṣlaḥah al-mulghah* (kemaslahatan yang bertentangan dengan syarak) dan *al-maṣlaḥah al-mursalah* (kemaslahatan yang didukung atau ditolak secara implisit oleh syarak)[36].

Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan, para ulama ushul fiqh membagi *al-maṣlaḥah* ke dalam tiga bagian yaitu *al-maṣlaḥah ad-ḍarūriyah* (kebutuhan primer yang jika tidak terpenuhi dapat mengakibatkan cacat atau hilangnya nyawa seseorang), *al-maṣlaḥah al-ha̅jiyah* (kebutuhan sekunder yang jika tidak terpenuhi dapat menimbulkan kesulitan) dan *al-maṣlaḥah at-taḥsi̅niyah* (kebutuhan

[35] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā̅ Fī̅ 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 174.

[36] Al-Gazālī, 173–74.

tersier sebagai kebutuhan penyempurna yang jika tidak terpenuhi hanya berakibat tidak lengkap saja kebutuhan tersebut). Ketiga macam kemaslahatan yang dilihat dari segi kualitas dan kepentingannya ini sebenarnya juga merupakan bahasan dari kajian *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Dalam mengkaji suatu persoalan hukum berdasarkan *al-maṣlaḥah*, para ulama usul fiqh menentukan beberapa syarat yaitu kemaslahatan suatu persoalan termasuk primer (*ḍarūriyah*), kemaslahatannya dapat dipastikan ada (*qaṭ'ī*) bukan khayalan atau prediksi, kemaslahatannya dapat diterima akal sehat (*ma'qūl*), kemaslahatannya universal atau menyeluruh (*kulī*) ke setiap lapisan masyarakat dan tidak bertentangan (mesti sejalan) dengan hukum yang telah ditetapkan nas dan *al-ijmā'*[37]

c. *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Teori yang ketiga adalah *maqāṣid asy-syarī'ah* yang memiliki makna tujuan, target atau hasil akhir dari ditetapkannya sebuah hukum. Hasil akhir yang dimaksud tentu adalah berupa kemaslahatan hakiki untuk kehidupan manusia[38]. Pengertian lainnya *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah tujuan akhir dan rahasia bahkan nilai atau norma serta makna-makna ditetapkannya sebuah hukum[39].

---

[37] Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 85; Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:494.

[38] Ar-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā'iduhu Wa Fawā'iduhu*, 13.

[39] 'Umar bin Ṣāliḥ bin 'Umar, 'Maqāṣid Asy-Syarī'ah 'inda Al-Imām Al-'Izz Ibn 'Abd as-Salām' (Yordania: Dār an-Nafā'is, 2003), 88.

Penulis sendiri lebih cenderung mengartikan *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah memahami alasan dan tujuan ditetapkannya hukum. Sederhana, mudah diingat dan memiliki argumentasi tersendiri yang akan dijelaskan pada kesempatan lain.

Maqāṣid asy-syarī'ah dapat dilihat dari beberapa segi[40]. Jika dilihat dari tujuan atau kehendak, *maqāṣid asy-syarī'ah* terbagi kepada dua macam yaitu *maqāṣid asy-syāri'* dan *maqāṣid al-mukallaf*[41]. Dilihat dari kebutuhan dan pengaruhnya terhadap hukum *maqāṣid asy-syarī'ah* terbagi kepada tiga yaitu kebutuhan *ad-ḍarūriyah*, kebutuhan *al-ḥājiyah* dan kebutuhan *at-taḥsīniyah* sebagaimana yang disinggung sebelumnya[42]. Ada lima hal wajib yang termasuk dalam kebutuhan *ad-ḍarūriyah* dan mesti dipelihara semaksimalmungkin. Jika salah satu darinya ada yang terabaikan maka dapat berakibat pada cacat atau hilangnya nyawa seseorang. Kelima hal yang harus dijaga itu adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta[43]. Selanjutnya dilihat dari cakupannya, *maqāṣid asy-syarī'ah* terbagi kepada tiga yaitu *maqāṣid al-'āmmah, maqāṣid al-khāshshah* dan *maqāṣid al-juz'iyah*[44] Dilihat dari kekuatannya *maqashid asy-syarī'ah* terbagi kepada tiga yaitu *al-*

---

[40] Lebih rincinya dapat dilihat dalam Helim, *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*.

[41] Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Gharnāṭī Asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004), 219.

[42] Asy-Syāṭibī, 221.

[43] Asy-Syāṭibī, 221–22.

[44] Al-Khādimī, *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī*, 54.

maqāṣid al-qaṭ'iyah, *al-maqāṣid aẓ-ẓanniyah* dan *al-maqāṣid al-wahmiyah*[45].

Jika ketiga teori ini dipertemukan dengan asas manfaat maka sepertinya teori-teori ini memiliki makna yang sama dengan asas manfaat. Semuanya berbicara tentang kemaslahatan dan dalam kajian ushul fiqh kemaslahatan ini termasuk salah satu teori, dalil, kaidah atau metode untuk menentukan adanya hukum. Tolak ukur yang disebut memiliki nilai kemaslahatan sehingga sesuatu itu boleh dalam pandangan beberapa teori ini adalah adanya kemaslahatan itu sendiri. Begitu juga sebaliknya tolak ukur untuk menentukan tidak bolehnya sesuatu itu dipastikan dilihat adanya kemudaratan.

Jika terjadi pertentangan antara kemaslahatan dan kemudaratan maka yang didahulukan adalah kemudaratan. Jika pertentangan tersebut terjadi antar kemudaratan maka yang dipilih adalah kemudaratan yang memiliki dampak yang lebih kecil. Beginilah logika penetapan hukum yang dilihat dari teori-teori *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah* yang kajiannya didukung melalui kaidah-kaidah fiqh yang populer[46]. Hal yang sama juga dengan asas manfaat, ditemukan beberapa kajian yang menggunakan asas manfaat sebagai alat untuk menganalisis persoalan-persoalan yang beragam.

---

[45] 'Abd. al-Majīd An-Najjār, 'Maqāṣid Asy-Syarī'ah Bi Ab'ād Jadīdah' (Beiru: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 38, https://archive.org/details/mqasid_jadidah/page/n1.

[46] Lihat beberapa kaidah fiqh yang membahas tentang kemaslahatan dan kemudaratan di dalam buku ini. Abdul Helim, *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi* (Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2024).

Misalnya di bidang ekonomi Islam[47], hukum pidana[48], vaksin[49] dan lainnya.

Ketika ditanya mana yang lebih awal antara asas manfaat dengan teori *al-istiḥsān, al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah* hampir dipastikan lebih awal tiga teori terakhir. Kata asas dan manfaat itu saja berasal dari bahasa Arab sehingga rumit jika teori asas manfaat yang lebih awal.

Mestinya para penstudi atau peneliti cukup menggunakan salah satu dari tiga teori yang disebutkan dan tanpa menggunakan teori asas manfaat sudah dapat mengkaji dan menyelesaikan persoalan hukum. Namun sayangnya tidak banyak yang menyadari hal ini dan bahkan sangat memungkinkan ada juga yang memahami bahwa asas manfaat adalah teori yang lebih awal dan murni dipopulerkan ahli secara independen. Tentu pemahaman seperti ini perlu diluruskan karena ushul fiqh secara umum telah ada bahkan secara aplikatif, ushul fiqh sudah ada sejak masa Rasulullah SAW. Inilah pentingnya memahami eksistensi ushul fiqh dalam lintasan sejarah yang tidak hanya berkompetensi menjadi sebuah ilmu tetapi juga dapat

---

[47] Efrita Norman, 'Syari'ah Card (Kartu Kredit Syariah) Ditinjau Dari Maqashid Syari'ah Dan Asas Manfaat', *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah* 2, no. 2 (2020), https://doi.org/10.47467/alkharaj.v2i2.113.

[48] Noercholis Rafid. A, 'Asas Manfaat Sanksi Pidana Pembunuhan Dalam Hukum Pidana Nasional', *Al-Syakshiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam Dan Kemanusiaan* 1, no. 2 (2019).

[49] Riska Agustina et al., 'Kebijakan Wajib Vaksinansi Covid-19 Ditinjau Dari Asas Manfaat, Kepentingan Umum Dan Hak Asasi Manusia', *Indonesia Law Reform Journal* 1, no. 3 (2021), https://doi.org/10.22219/ilrej.v1i3.18244.

diandalkan untuk menganalisis persoalan hukum Islam.

4. Sosial, Budaya, Perubahan Hukum dan *al-'Urf*

Kata sosial diambil dari bahasa Latin "*socius*", artinya teman atau masyarakat. Kata sosial terfokus pada interaksi dan struktur dalam masyarakat, seperti hubungan antar individu dan kelompok. Contohnya interaksi sosial, norma sosial, stratifikasi sosial, dan institusi sosial seperti keluarga, sekolah, atau pemerintahan. Kata budaya berasal dari bahasa Latin yaitu *cultura* yang berarti mengolah atau merawat. Budaya lebih menekankan pada nilai, norma, kepercayaan, seni, hukum, adat istiadat, dan kebiasaan yang diwariskan dari satu generasi ke generasi lainnya dalam suatu masyarakat serta praktik yang membentuk cara hidup suatu masyarakat[50].

Selanjutnya kata perubahan adalah hal atau keadaan yang berubah atau mengalami peralihan atau pertukaran[51]. Jika dicermati bahwa perubahan sosial sering kali dipicu oleh peristiwa yang tidak terduga dan tidak dapat dijelaskan oleh dinamika internal masyarakat semata. Dari sisi lainnya bahwa interaksi dengan masyarakat lain, perubahan lingkungan, dan inovasi teknologi adalah beberapa contoh faktor eksternal yang dapat memicu transformasi sosial[52].

---

[50] Pitirim Sorokin, 'Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships', *Routledge*, 1985, https://doi.org/10.4324/9781315129433.

[51] TIM, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1577.

[52] Anthony D. Smith, 'The Concept of Social Change (Routledge Revivals): A Critique of the Functionalist Theory of

Jika sosial budaya dan perubahan hukum dikaitkan dengan ushul fiqh maka terdapat satu teori ushul fiqh yang relevan yaitu *al-'urf*. *Al-'urf* adalah suatu kebiasaan yang dipandang baik[53] dan dilakukan secara berturut-turut[54] atau sebagai adat yang mesti dipelihara. *Al-'urf* adalah apa saja yang dikenal manusia dan mereka tetap memberlakukannya baik berupa perkataan, perbuatan atau sesuatu peninggalan dan ia disebut sebagai adat[55]. *Al-'urf* terbagi kepada beberapa macam. Dilihat dari ruang lingkup penggunaannya *al-'urf* dibagi kepada *'urf al-'āmm* (umum dan sudah dikenal) dan *'urf al-khāṣ* (hanya dilakukan di suatu daerah). Dilihat dari segi objeknya *al-'urf* terbagi kepada *'urf al-qaulī* (perkataan) dan *'urf al-fi'lī* (perbuatan)[56].

Hal yang paling krusial bahwa di dalam *al-'urf* ada yang disebut *'urf aṣ-ṣaḥīḥ* dan *'urf al-fāsid*. *'Urf aṣ-ṣaḥīḥ* adalah suatu kebiasaan atau tradisi yang tidak bertentangan dengan dalil syarak, tidak menghalalkan yang diharamkan dan tidak pula membatalkan yang

---

Social Change', *Routledge*, 1973, https://doi.org/10.4324/9780203851678.

[53] Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, II:829.

[54] Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭālib, *Taṭbīq Asy-Syarī'ah Al-Islāmiyah Fī Al-Bilād Al-'Arabiyah* (Kairo, Mesir: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyah, 2001), 200.

[55] Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 89; 'Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1987), 252.

[56] Muḥammad Sulaimān 'Abdullāh Al-Asyqar, *Al-Wāḍiḥ Fī Uṣūl Al-Fiqh Lil Mubtadi'īn* (Yordania: Dār an-Nafā'is, 2004), 154.

diwajibkan[57]. Contoh *'urf aṣ-ṣaḥīḥ* seperti *maarak pangantin* yaitu membawa secara beramai-ramai mempelai laki-laki menuju rumah mempelai perempuan yang biasanya diiringi dengan kesenian sinoman hadrah atau kesenian *kuda gipang*. Disebut *'urf aṣ-ṣaḥīḥ* karena tidak ada ketentuan Allah dan Nabi yang dilanggarnya dan yang dilakukan pun masih tampak sejalan dengan ketentuan Islam sehingga kebiasaan ini diterima dalam Islam.

Adapun *'urf al-fāsid* adalah kebiasaan atau tradisi yang bertentangan dengan syarak atau menghalalkan yang diharamkan bahkan membatalkan yang diwajibkan. Contohnya berjudi untuk merayakan suatu peristiwa, pesta dengan menghidangkan minuman yang diharamkan, atau hal-hal lainnya yang tidak sejalan dengan hukum[58]. Termasuk juga dalam kategori *'urf al-fasid* jika kebiasaan itu bertentangan dengan undang-undang negara dan sopan santun.

Adapun berkaitan dengan perubahan, di dalam tubuh *al-'urf* sebenarnya mengandung makna adanya perubahan. Hal ini dapat dibuktikan sendiri dari kaidah-kaidah fiqh yang dibangun berdasarkan *al-'urf*. Beberapa kaidah terkait *al-'urf* adalah:

1) اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ[59]

> "Adat kebiasaan itu dapat dijadikan pedoman penetapan hukum"

---

[57] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), 274–77.

[58] Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 89.

[59] Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān As-Suyūṭi, *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh Asy-Syāfi'iyah* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983), 89.

2) إِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا[60]

"Apa yang biasa diperbuat orang banyak adalah hujjah (alasan/argumen/dalil) yang wajib diamalkan"

3) كُلُّ مَاوَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلَا ضَابِطَ لَهُ فِيْهِ وَلاَ اللُّغَةَ يُرْجَعُ فِيْهِ إِلَى الْعُرْفِ[61]

"Setiap aturan yang ditentukan oleh syarak secara mutlak dan tidak ada pembatasannya baik dalam syarak atau dalam aturan bahasa maka ketentuannya dikembalikan kepada kebiasaan (*'urf*)"

4) لاَيُنْكَرُ تَغَيُّرُ ٱلأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ ٱلأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَٱلأَحْوَالِ[62]

"tidak dipungkiri perubahan hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat"

5) تَغَيُّرُ ٱلْفَتْوَى وَاخْتِلاَفُهَا بِحَسْبِ تَغَيُّرِ ٱلأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَٱلأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَٱلْعَوَائِدِ[63]

---

[60] Ibrāhīm Muḥammad Maḥmūd Al-Ḥarirī, *Al-Madkhal Ilā Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah Al-Kulliyah* (Ammān, Urdun, 1998), 111.

[61] Duski Ibrahim, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)* (Palembang, Indonesia: Noerfikri, 2019), 93; Helim, *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi*, 183.

[62] Muṣṭafā Aḥmad Az-Zarqā, *Al-Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām: Ikhrāj Jadīd* (Beirut, Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 1009.

[63] 'Abd al-Majīd Jum'ah al-Jazā'irī Abū 'Abd Ar-Raḥmān, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah Al-Mustakhrajah Min Kitāb I'lām Al-Muwaqqi'īn* (Dār ibn al-Qayyim, 2007), 373.

> "Perubahan fatwa dan perbedaan di dalamnya bisa disebabkan perubahan zaman, tempat, situasi dan kondisi, niat dan adat istiadat"

Kaidah-kaidah di atas menunjukkan bahwa *al-'urf* terbuka dengan segala perubahan dan tidak menutup diri dengan segala kemungkinan yang menyebabkannya mengalami perubahan atau berbeda dari yang lainnya. Begitu juga melalui kaidah-kaidah di atas *al-'urf* menunjukkan bahwa ia bukan sebuah teori usang yang tidak *update* dengan zaman. Ia justru menunjukkan bahwa ia dapat menyesuaikan dengan segala zaman. Oleh karena itu jika suatu hukum dikaji melalui *al-'urf* khususnya terkait dengan sosial budaya dan perubahan maka hasil kajian *al-'urf* diyakini selalu relevan dengan zaman, selama ia sejalan dengan teori *al-'urf*.

Sebenarnya cukup dengan teori *al-'urf* sudah dapat dilakukan untuk mempelajari perilaku dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat di suatu daerah. Alasannya karena di dalam *al-'urf* ada dimensi-dimensi sosial kemasyarakatan, budaya dan perubahan. Bahkan dapat dikatakan bahwa teori sosial, budaya (adat istiadat) dan perubahan adalah bagian dari *al-'urf*. Disebut seperti ini karena di dalam *al-'urf* mengandung unsur-unsur sosial dan budaya. Selain itu sebagaimana pada teori-teori sebelumnya bahwa peradaban Islam atau ushul fiqh lebih dahulu daripada teori-teori sosial dan budaya sehingga posisi *al-'urf* di sini adalah sebagai yang memberikan inspirasi.

Dengan demikian, tanpa teori yang lain pun *al-'urf* dapat mengkaji dan menganalisis persoalan-persoalan hukum yang relevan. Kalaupun menggunakan teori-teori sosial atau antropologi tidak

lain sebagai bentuk sinergi keilmuan. Selain itu, kalau pun di suatu saat *al-'urf* diartikan dengan redaksi yang mengarah pada sosial atau budaya, bukan berarti *al-'urf* mengekor tetapi semata-mata sebagai integrasi juga sebagai upaya untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang *al-'urf*.

5. Aturan Peralihan, Asas Praduga Tak Bersalah dan *al-Istiṣḥāb*

Aturan peralihan disebut juga hukum transisi, hukum antar waktu atau hukum intertemporal. Disebut demikian karena di dalam aturan peralihan ini ada peralihan dari hukum lama kepada hukum baru. Selama belum ada perubahan terhadap hukum yang telah berlaku, maka hukum yang lama tetap diberlakukan. Hal ini merupakan kebijakan strategis negara ketika terjadinya transisi antar aturan agar tidak mengalami kekosongan hukum[64].

Bunyi aturan peralihan ini dapat dilihat di setiap undang-undang di negara ini. Salah satunya pada Undang-Undang Dasar 1945 yang tertulis pada pasal I bahwa "Segala peraturan perundang-undangan yang ada masih tetap berlaku selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini.[65]

Di salah satu teori ushul fiqh ada teori *al-istiṣḥāb*. *Al-istiṣḥāb* adalah berpegang dengan dalil *aqlī* dan dalil *syar'ī* yang disertai dengan ilmu setelah

[64] Akhmad Khalimy, 'Makna Aturan Peralihan Sebagai Politik Hukum RUU KUHP (Transformasi Dari Hukum Kolonial Ke Hukum Nasional)', *Jurnal Hukum Progresif* 8, no. 2 (2020): 126, https://doi.org/10.14710/jhp.8.2.i.

[65] https://jdih.mkri.id/mg58ufsc89hrsg/UUD_1945_Perubahan.pdf

melakukan penelitian tentang tidak adanya dalil yang mengubah hukum yang telah ada[66]. Maksudnya apa-apa yang telah ditetapkan pada masa sebelumnya, tetap berlaku pada masa akan datang sampai ada yang mengubahnya[67]. Oleh karena itu *al-istiṣḥāb* juga disebut "membuat tetap terus menerus apa yang telah ditetapkan sampai ada yang merubahnya dan meniadakan apa yang memang tidak ada pada masa sebelumnya sampai ada yang merubahnya juga"[68].

Dalam salah satu kaidah disebutkan:

اَلْأَصْلُ بَقَاءُ مَاكَانَ عَلى مَاكَانَ حَتّى يَثْبُتَ مَايُغَيِّرُهُ[69]

> "Hukum asal sesuatu yang telah ditetapkan sebelumnya tetap berlaku sampai ada ketetapan lain yang mengubahnya"

Jika *al-istiṣḥāb* ini dikaitkan dengan makna aturan peralihan maka ditemukan keserupaan makna. Kesamaan ini menimbulkan berbagai pertanyaan, mana yang lebih dahulu, apakah aturan peralihan yang lebih dahulu atau *al-istiṣḥāb* atau bahkan hanya kebetulan.

Jawaban atas pertanyaan ini tidak ditemukan secara pasti. Namun jika melihat dari indikasi-indikasi yang ada sepertinya aturan peralihan terinspirasi dari

---

[66] Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*, 160.

[67] Asy-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl*, 352.

[68] Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Ma'rū Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*, vol. 3 (Jeddah, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1423), 100.

[69] Zain ad-dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Nujaim, *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir 'alā Maẓhab Abī Ḥanīfah Al-Nu'mān* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), 70.

al-istiṣḥāb. Salah satu bukti yang nyata adalah dilihat dari sejarah bahwa peradaban Islam sudah lama hadir sebelum masuk ke nusantara Indonesia ini. Jika hal ini dapat diterima tampaknya mesti diakui bahwa kontribusi teori *al-istiṣḥāb* sangat besar dalam memperkuat dan menjiwai berbagai peraturan di Indonesia ini.

Selain itu fungsi *al-istiṣḥāb* ini sangat serupa juga dengan istilah asas praduga tak bersalah. Setiap orang yang berperkara diposisikan tidak bersalah sebelum ditemukan bukti. Hal ini karena setiap manusia memiliki hak terbebas dari segala tuntutan[70]. Model asas praduga tak bersalah ini terdapat dalam salah satu kaidah:

اَلْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ[71]

> "Hukum asal (pada manusia) adalah bebasnya seseorang dari tanggung jawab"

Maksudnya setiap orang tidak dapat dikatakan bersalah jika tidak ditemukan bukti yang menyatakan dirinya bersalah. Ia baru bersalah ketika sudah ditemukan bukti yang memperkuat dugaan bahwa seseorang itu bersalah.

Jika seperti di atas makna dari asas praduga tak bersalah, maka kembali lagi dinyatakan bahwa *al-istiṣḥāb* tidak hanya memberikan inspirasi pada aturan peralihan tetapi juga pada asas praduga tak bersalah.

---

[70] Aristo Pangaribuan, 'Paradoks Asas Praduga Tak Bersalah', *Jurnal Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakat* 16, no. 2 (2016), https://doi.org/10.30631/al-risalah.v16i02.306.

[71] 'Abdullāh ibn Sa'īd Al-Laḥjī, *Īḍāḥ Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah* (Kuwait: Dār ad-Ḍiyā', 2013), 52.

Peran dari *al-istiṣḥāb* ini tampaknya tidak diragukan lagi yaitu sebagai penginspirasi. Justru yang lebih meyakinkan bahwa *al-istiṣḥāb* memberikan inspirasi hingga munculnya teori-teori lain. Hal ini sejalan dengan salah satu kaidah *al-istiṣḥāb* sendiri yaitu:

اَلْيَقِيْنُ لاَ يُزَالُ بِالشَّكِّ[72]

"Keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan adanya keraguan"

Maksudnya jika sebelumnya masih diragukan apakah *al-istiṣḥāb* yang memberikan inspirasi atau tidak, tetapi setelah melihat indikasi-indikasi yang kuat itu sepertinya sudah meyakinkan dan dapat dipertanggungjawabkan bahwa *al-istiṣḥāb* benar memberikan inspirasi terhadap aturan peralihan dan asas praduga tak bersalah.

6. Yurisprudensi dan *Qaul aṣ-Ṣaḥabī*

Yurisprudensi merupakan salah satu sumber hukum yang diakui dalam hukum Indonesia[73]. Jika dilihat dari urutannya posisi yurisprudensi berada di bagian tengah di antara sumber hukum Indonesia. Urutan tersebut adalah (1. nilai-nilai konstitusi yang tidak tertulis; (2. Undang-undang dasar baik pembukaannya maupun pasal-pasalnya; (3. Peraturan perundang-undangan tertulis; (4. Yurisprudensi

[72] As-Suyūṭī, *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh Asy-Syāfi'iyah*, 50.

[73] Pratiwi Hozeng, Fajar Sugianto, and Sekar Wiji Rahayu, 'Interpolasi Yurisprudensi Terapeutik Dengan Problem Solving Cour Dalam Perluasan Makna Keadilan Restoratif', *DiH: Jurnal Ilmu Hukum* 17, no. 1 (2021): 27, https://doi.org/10.30996/dih.v17i1.4155.

peradilan; (5. Konvensi ketatanegaraan (*constitutional conventions*); (6. Doktrin ilmu hukum yang telah menjadi *ius commisionis opinio doctorum*; (7. Hukum internasional yang telah diratifikasi atau telah berlaku sebagai hukum kebiasaan internasional[74].

Dalam hukum Eropa Kontinental yurisprudensi merupakan putusan pengadilan yang menjadi referensi dan pedoman bagi hakim selanjutnya atau di bawahnya dalam memberikan putusan. Model hukum seperti ini diikuti dan diterapkan dalam hukum Indonesia yang memahami bahwa yurisprudensi adalah "putusan hakim dalam perkara yang tidak diatur oleh undang-undang, yang selanjutnya menjadi pedoman bagi hakim lain yang menangani perkara yang serupa"[75].

Berarti yurisprudensi ini di samping sebagai putusan juga menjadi salah satu sumber hukum di Indonesia. Yurisprudensi berupa putusan berkedudukan sebagai produk ijtihad para hakim. Kemudian putusan (produk) ini dipedomani para hakim selanjutnya dan akhirnya menjadi salah satu sumber hukum ketika hakim-hakim memutuskan perkara yang serupa.

Di dalam ushul fiqh ada satu teori yang relevan dengan yurisprudensi yaitu *qaul aṣ-ṣaḥabī* yakni perkataan atau pendapat sahabat Rasulullah saw tentang suatu persoalan hukum yang sebelumnya tidak

---

[74] Enrico Simanjuntak, 'Peran Yurisprudensi Dalam Sistem Hukum Di Indonesia', *Jurnal Konstitusi* 16, no. 1 (2019): 86, https://doi.org/10.31078/jk1615.

[75] Adi Rizki Permana, 'Peranan Yurisprudensi Dalam Membangung Hukum Nasional Di Indonesia', *Khazanah Multidisplin* 2, no. 2 (2021): 73, https://doi.org/https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/kl.

dijelaskan Rasulullah. Pendapat sahabat yang dimaksudkan di sini adalah pendapat atau fatwa perorangan dari sahabat nabi, bukan fatwa yang berdasarkan *ijmā' al-ṣaḥabī*. Sahabat itu sendiri adalah setiap orang yang bertemu Rasulullah saw, beriman kepadanya, mengikutinya, hidup bersamanya dalam jangka waktu yang panjang serta meninggal dunia dalam keadaan Islam, fatwa-fatwa sahabat ini pun menjadi rujukan generasi sesudahnya[76].

Sebagian ulama memposisikan teori *qaul aṣ-ṣaḥabī* cukup tinggi yaitu di atas teori *al-qiyās* karena *qaul aṣ-ṣaḥabī* setara dengan *khabar*[77] *al-aḥād*[78]. Selama masih ada pendapat sahabat dan relevan maka pendapat tersebut yang digunakan[79]. Namun ada juga memposisikan *qaul aṣ-ṣaḥabī* di bawah *al-qiyās*. Alasannya karena para sahabat manusia biasa sehingga berpotensi melakukan kesalahan. Oleh karena itu tidak harus terikat dengan pendapat sahabat[80].

Terlepas dari perbedaan penempatan *qaul aṣ-ṣaḥabī*, tetapi yang jelas semua ulama ushul fiqh mengetahui bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* bagian atau teori ushul fiqh. Selanjutnya pendapat-pendapat sahabat ini pun terkumpul yang akhirnya menjadi kumpulan pendapat sahabat atau kumpulan fatwa sahabat.

---

[76] Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 260.

[77] Muḥammad 'Ajāj Al-Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīṡ Ulūmuh Wa Maṣṭalaḥuh* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1989), 28.

[78] Maḥmūd Aṭ-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīṡ* (Singapura-Jeddah-Indonesia: al-Ḥarmain, 1985), 22.

[79] Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā–Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:520.

[80] 'Alī Ḥasballāh, *Uṣūl At-Tasyrī' Al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 65.

Kumpulan fatwa ini kemudian menjadi rujukan generasi sesudahnya, termasuk rujukan para ulama pembangun mazhab.

Dengan demikian *qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi adalah sama-sama kumpulan yakni kumpulan pendapat sahabat dan kumpulan ketetapan atau putusan hakim. Oleh karena itu *qaul aṣ-ṣaḥabī* ini di samping sebagai teori, kaidah, dalil atau metode penetapan hukum juga sebagai sumber hukum.

Qaul aṣ-ṣaḥabī dan yurisprudensi (khususnya *qaul aṣ-ṣaḥabī*) yang berkedudukan sebagai sumber rujukan sepertinya menginspirasi Nahdlatul Ulama untuk memperkenalkan metode *qaulī*[81]. Metode *qaulī* adalah cara menjawab permasalahan hukum di masa sekarang dengan cara mencari pendapat-pendapat ulama termasuk sahabat yang terdapat di berbagai kitab yang kemudian dijelaskan sebagai jawaban terhadap permasalahan hukum Islam (agama)[82]. Lebih ringkasnya menjawab persoalan hukum berdasarkan pendapat ulama terdahulu[83].

Qaul aṣ-ṣaḥabī dan yurisprudensi yang berkedudukan sebagai pedoman untuk menetapkan atau memutuskan persoalan hukum yang serupa

---

[81] Abdul Helim, *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah* (Malang: Inteleginsia Media, 2018), 183, http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1420/.

[82] Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU* (Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997), 118.

[83] Abdul Helim, 'Hamka's Legal Methodology on Hisab –Ru'yah in His Book "Saya Kembali Ke Ru'yah"', *Juris (Jurnal Ilmiah Syariah)* 23, no. 2 (2024): 219, https://doi.org/10.31958/juris.v23i2.11952.

maksudnya diterapkan pada permasalahan atau perkara yang berbeda. Permasalahan atau perkara hukum yang baru ini berbeda dengan permasalahan atau perkara hukum yang terdapat pada *qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi tetapi memiliki keserupaan motif sehingga status hukumnya pun disamakan.

Model seperti ini mirip dengan cara kerja teori *al-qiyās*, tetapi tidak dapat atau tidak boleh masuk menjadi kajian *al-qiyās* karena *aṣl*-nya yang berbeda. Oleh karena itu untuk menyiasati hal ini atau agar pendapat hukum yang dikemukakan tidak terlepas pemikiran ulama terdahulu maka Nahdlatul Ulama pun mengemukakan teori *ilḥāqī*. Cara kerja teori *ilḥāqī* adalah peristiwa hukum yang baru terjadi di masyarakat disamakan hukumnya dengan peristiwa hukum yang terdapat dalam kitab-kitab terdahulu karena adanya keserupaan sebab, motif, sifat atau kasus[84].

Dari sini dapat dilihat pertemuan ilmu pengetahuan khususnya *qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi yang kemudian ditambah dengan metode *qaulī* dan *ilḥāqī* yang menunjukkan bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah teori yang mapan. Kendatipun harus diakui adanya perbedaan pendapat di antara ulama tetapi *qaul aṣ-ṣaḥabī* sepertinya dapat memberikan inspirasi kepada keilmuan lain untuk beradaptasi yang kemudian berkembang sesuai dengan konsep keilmuan yang melekat padanya. Jelasnya *qaul aṣ-ṣaḥabī* memiliki kontribusi yang besar pada perkembangan hukum Islam dan juga keilmuan lain.

[84] Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, 367.

C. Kesimpulan

Berdasarkan kajian yang telah dilakukan terhadap beberapa hal di atas dapat disimpulkan bahwa ushul fiqh adalah ilmu yang menginspirasi munculnya keilmuan lain. Hal ini dapat dibuktikan sebagai berikut

1. Konsensus (*consensus* bahasa Latin) dan *al-ijmā‘* memiliki persamaan makna yakni kesepakatan. Namun *al-ijmā‘* (Islam 622 M) lebih dahulu digunakan daripada konsensus (abad 17 M) sehingga *al-ijmā‘* yang tampaknya menginspirasi;
2. Analogi (*ana* dan *logos* bahasa Yunani, *analogia* bahasa Latin) dan *al-qiyās* sama-sama bermakna persamaan atau menyamakan. Namun dari hasil kajian yang dilakukan bahwa *al-qiyās* yang memberikan inspirasi karena analogi populer tahun 1220 M, sementara peradaban Islam dimulai tahun 622 M;
3. Asas manfaat dan *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* serta *maqāṣid asy-syarī‘ah* sama-sama maknanya bermuara pada manfaat atau maslahat yang berbuah kemaslahatan. Namun kata asas dan manfaat diserap dari bahasa Arab sehingga hampir dipastikan *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī‘ah* adalah yang menginspirasi;
4. Sosial (*socius* bahasa Latin), budaya (*cultura* bahasa Latin), perubahan hukum dan *al-‘urf* memiliki makna yang saling berhubungan. Bahkan di dalam *al-‘urf* mengandung makna sosial (kemasyarakatan), budaya (kebiasaan atau tradisi) juga mengandung makna perubahan (dilihat dari kaidah-kaidah *al-‘urf*). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sosial, budaya dan perubahan hukum merupakan bagian dari teori *al-‘urf*;

5. Aturan peralihan memiliki makna yang sama dengan *al-istiṣḥāb* yakni suatu hukum yang telah ada –atau tidak ada hukum- tetap berlaku sampai adanya hukum lain yang merubahnya. Dilihat dari siapa yang lebih dahulu muncul, tampaknya *al-istiṣḥāb* yang lebih dahulu, bahkan aturan peralihan sulit jika tidak disebut sebagai *copy paste* teori *al-istiṣḥāb*. Selanjutnya terkait asas praduga tak bersalah bahwa seseorang tidak dapat disebut bersalah sebelum ditemukannya bukti ia bersalah. Makna ini sangat sejalan dengan beberapa kaidah dari teori *al-istiṣḥāb* seperti اَلْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ. Jika demikian maka *al-istiṣḥāb* juga menginspirasi asas praduga tak bersalah;
6. Yurisprudensi dan *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah sama-sama kumpulan yakni kumpulan ketetapan atau putusan hakim dan kumpulan pendapat sahabat Nabi secara pribadi. Perbedaannya yurisprudensi berawal sebagai produk kemudian menjadi sumber hukum bagi hakim selanjutnya, sementara *qaul aṣ-ṣaḥabī* berawal sebagai produk dan kemudian menjadi referensi ulama (masyarakat) selanjutnya juga sebagai teori, kaidah, dalil atau metode penetapan hukum Islam. Hal ini menunjukkan bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* sepertinya lebih operasional dan kontributif.

D. Daftar Pustaka

’Umar, ’Umar bin Ṣāliḥ bin. ‘Maqāṣid Asy-Syarī’ah ’inda Al-Imām Al-’Izz Ibn ’Abd as-Salām’. Yordania: Dār an-Nafā’is, 2003.

A, Noercholis Rafid. ‘Asas Manfaat Sanksi Pidana

Pembunuhan Dalam Hukum Pidana Nasional'. *Al-Syakshiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam Dan Kemanusiaan* 1, no. 2 (2019).

Al-Amidi, Saif ad-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1996.

Al-Asyqar, Muḥammad Sulaimān 'Abdullāh. *Al-Wāḍiḥ Fī Uṣūl Al-Fiqh Lil Mubtadi'īn*. Yordania: Dār an-Nafā'is, 2004.

Al-Bannānī. *Hāsyiyah Al-'Allāmah Al-Bannānī 'ala Syarḥ Al-Jalāl Syams Ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Maḥallī 'alā Matn Jam' Al-Jawāmi'*. Semarang, Indonesia: Toha Putra, n.d.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Asy-Syarī'ah Al-Islāmīyah*. Beirut, Lebanon: Mu'assasah ar-Risālah, 2001.

Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000.

Al-Ḥariri, Ibrāhīm Muḥammad Maḥmūd. *Al-Madkhal Ilā Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah Al-Kulliyah*. Ammān, Urdun, 1998.

Al-Jauziyyah, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Ma'rū Ibn Qayyim. *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*. Vol. 3. Jeddah, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1423.

Al-Khādimī, Nūr ad-Dīn ibn Mukhtār. *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī*. Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islamiyah, 1998.

Al-Khaṭīb, Muḥammad ’Ajāj. *Uṣūl Al-Ḥadīṡ Ulūmuh Wa Maṣṭalaḥuh*. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1989.

Al-Laḥjī, ’Abdullāh ibn Sa‘īd. *Īḍāḥ Al-Qawā’id Al-Fiqhiyah*. Kuwait: Dār ad-Ḍiyā’, 2013.

An-Najjār, ’Abd. al-Majīd. ‘Maqāṣid Asy-Syarī’ah Bi Ab’ād Jadīdah’. Beiru: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008. https://archive.org/details/mqasid_jadidah/page/n1.

Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusain. *Al-Maḥṣūl Fī ‘Ilm Al-Uṣūl Al-Fiqh*. Vol. V. Mu’assasah ar-Risālah, n.d.

Ar-Raḥmān, ’Abd al-Majīd Jum’ah al-Jazā’irī Abū ’Abd. *Al-Qawā’id Al-Fiqhiyah Al-Mustakhrajah Min Kitāb I’lām Al-Muwaqqi’īn*. Dār ibn al-Qayyim, 2007.

Ar-Raisūnī, Aḥmad. *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā’iduhu Wa Fawā’iduhu*. Rabāṭ, Maroko: Dār al-Bayḍā’, 1999.

As-Sajtānī, Abū Dāud Sulaimān ibn al-Asy’aṡ. *Sunan Abī Dāud*. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 2005.

As-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal. *Uṣūl As-Sarakhsī*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993.

As-Subkī, Tāj ad-dīn ’Abd al-Wahhāb ibn ’Alī. *Jam’u Al-Jawāmi’ Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.

As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn ’Abd ar-Raḥmān. *Al-Asybāh Wa an-Naẓā’ir Fī Qawā’id Wa Furū’ Fiqh Asy-Syāfi’iyah*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1983.

Asy-Syāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Gharnāṭī. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004.

Asy-Syarī'ah, 'Ubaidullāh ibn Mas'ūd al-Bukhārī Ṣadr. *At-Tanqīḥ Fī Al-Uṣūl Al-Fiqh*. Vol. II. Mekkah, Saudi Arabia: Maktabah al-Bāz, n.d.

Asy-Syaukānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.

Aṭ-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taisīr Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīś*. Singapura-Jeddah-Indonesia: al-Ḥarmain, 1985.

Az-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām: Ikhrāj Jadīd*. Beirut, Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.

Az-Zuḥailī, Wahbah. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Vol. 1. Damaskus, Suriyah: Dār al-Fikr, 2001.

———. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Vol. II. Damaskus: Dār al-Fikr, 2001.

Ḍaif, Syauqī. *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*. Kairo, Mesir: Maktabah al-Syurūq ad-Dauliyah, 2004.

Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Penyelesaian Masalah-Masalah Yang Praktis*. Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2007.

Ḥasballāh, 'Alī. *Uṣūl At-Tasyrī' Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997.

Helim, Abdul. 'Hamka's Legal Methodology on Hisab –Ru'yah in His Book "Saya Kembali Ke Ru'yah"'. *Juris (Jurnal Ilmiah Syariah)* 23, no. 2 (2024): 215–26. https://doi.org/10.31958/juris.v23i2.11952.

———. *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2024.

———. *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2019. http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1714/.

———. *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah*. Malang: Inteleginsia Media, 2018. http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1420/.

———. *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2023. http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/4486/.

Hozeng, Pratiwi, Fajar Sugianto, and Sekar Wiji Rahayu. 'Interpolasi Yurisprudensi Terapeutik Dengan Problem Solving Cour Dalam Perluasan Makna Keadilan Restoratif'. *DiH: Jurnal Ilmu Hukum* 17, no. 1 (2021). https://doi.org/10.30996/dih.v17i1.4155.

Ibrahim, Duski. *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)*. Palembang, Indonesia: Noerfikri, 2019.

Jum'ah, 'Imād 'Alī. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Muyassar*. Yordania: Dār an-Nafā'is, 2008.

Khalimy, Akhmad. 'Makna Aturan Peralihan Sebagai Politik Hukum RUU KUHP (Transformasi Dari Hukum Kolonial Ke Hukum Nasional)'. *Jurnal Hukum Progresif* 8, no. 2 (2020). https://doi.org/10.14710/jhp.8.2.i.

Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.

Mallāḥ, Ḥusain Muḥammad. *Al-Fatwā: Nasy’atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Maktabah al-’Aṣriyah, 2001.

Manẓūr, Ibn. *Lisān Al-’Arab*. Kairo: Dar al-Ma’arif, n.d.

Masyhuri, Aziz. *Masalah Keagamaan NU*. Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya, Indonesia: Pustaka Progressif, 1997.

Neves, Maria. Patrao. ‘Consensus’. *Encyclopedia of Global Bioethics*, 2015. https://doi.org/10.1007/978-3-319-05544-2.

Norman, Efrita. ‘Syari’ah Card (Kartu Kredit Syariah) Ditinjau Dari Maqashid Syari’ah Dan Asas Manfaat’. *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah* 2, no. 2 (2020). https://doi.org/10.47467/alkharaj.v2i2.113.

Nujaim, Zain ad-dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn. *Al-Asybāh Wa an-Naẓā’ir ’alā Maẓhab Abī Ḥanīfah Al-Nu’mān*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1999.

Pangaribuan, Aristo. ‘Paradoks Asas Praduga Tak Bersalah’. *Jurnal Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakat* 16, no. 2 (2016). https://doi.org/10.30631/al-risalah.v16i02.306.

Permana, Adi Rizki. ‘Peranan Yurisprudensi Dalam Membangung Hukum Nasional Di Indonesia’. *Khazanah Multidisplin* 2, no. 2 (2021).

https://doi.org/https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/kl.

Qudāmah, ‘Abdullāh ibn Aḥmad ibn. *Rauḍah An-Nāẓir Wa Jannah Al-Manāẓir Fī Uṣūl Al-Fiqh ‘alā Mażhab Al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Vol. 1. Beirut, Lebanon: Mu’assasah al-Rayyān, 1998.

Riska Agustina, Grace Sharon, Levina Yustitianingtyas, and Hartono Widodo. ‘Kebijakan Wajib Vaksinansi Covid-19 Ditinjau Dari Asas Manfaat, Kepentingan Umum Dan Hak Asasi Manusia’. *Indonesia Law Reform Journal* 1, no. 3 (2021). https://doi.org/10.22219/ilrej.v1i3.18244.

Simanjuntak, Enrico. ‘Peran Yurisprudensi Dalam Sistem Hukum Di Indonesia’. *Jurnal Konstitusi* 16, no. 1 (2019). https://doi.org/10.31078/jk1615.

Smith, Anthony D. ‘The Concept of Social Change (Routledge Revivals): A Critique of the Functionalist Theory of Social Change’. *Routledge*, 1973. https://doi.org/10.4324/9780203851678.

Sorokin, Pitirim. ‘Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships’. *Routledge*, 1985. https://doi.org/10.4324/9781315129433.

Ṭālib, Ṣūfī Ḥasan Abū. *Taṭbīq Asy-Syarī’ah Al-Islāmiyah Fī Al-Bilād Al-’Arabiyah*. Kairo, Mesir: Dār an-Nahḍah al-’Arabiyah, 2001.

TIM. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta, Indonesia: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Walton, Douglas. ‘Story Similarity in Arguments from Analogy’. *Informal Logic* 32, no. 2 (2012).

https://doi.org/10.22329/il.v32i2.3159.
Zahrah, Abū. *Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958.
Zaidān, 'Abd al-Karīm. *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1987.

E. Ucapan Terima Kasih

Pada pengukuhan ini, saya memohon ijin untuk menyampaikan beberapa hal:

1. Terima kasih kepada Menteri Agama RI, Bapak Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, MA bahwa melalui SK Nomor 169722/MA/KP.07.6/03/2025 yang ditandatangani tanggal 6 Maret 2025 tentang Kenaikan Jabatan Akademik Fungsional Dosen bahwa sejak 1 April 2025 saya diberikan amanat sebagai Profesor di bidang Metodologi Hukum Islam. Pencapaian ini diperoleh melalui Uji Kompetensi Calon Guru Besar yang dilaksanakan pada tanggal 17 Desember 2024 di UIN Sunan Ampel Surabaya. Oleh karena itu, dengan bangga kami menyatakan bahwa kami adalah Guru Besar pertama di kampus ini yang dihasilkan dari Uji Kompetensi.
2. Terima kasih kepada Rektor UIN Palangka Raya, Bapak Prof. Dr. H. Ahmad Dakhoir, SHI, MHI, Ketua Senat UIN Palangka Raya Prof. Dr. H. Abdul Qodir, M.Pd beserta jajaran, TIM Komite Integritas, dan TIM OKPP UIN Palangka Raya yang memberikan kesempatan kepada saya dalam pengusulan Guru Besar ini, serta tidak lupa terima kasih kepada seluruh civitas akademika UIN Palangka Raya.

3. Terima kasih kepada guru-guru saya mulai dari abah dan almarhumah mama sebagai guru pertama saya, seluruh guru mengaji, Guru Burhanuddin (alm) di Pendidikan al-Fitrah, Guru-Guru Pondok Pesantren al-Falah Banjarbaru Kalimantan Selatan yang mengajarkan cara membaca kitab kuning dan Tuan Guru Zaini Abdul Ghani Sekumpul Martapura. Selanjutnya guru-guru saya sewaktu di SD, Tsanawiyah, Tingkat Menengah, Strata 1, Strata 2 dan Strata 3. Pembimbing Skripsi Bapak Khairil Anwar (kini telah Profesor) dan Bapak Muhammad (kini telah Profesor), Pembimbing Tesis Bapak Dr. H. Mu'inuddinillah Bashri, MA (alm) dan Bapak Prof. Dr. Aidul Fitriciada Azhari, SH, M.Hum. Promotor Disertasi Prof. Dr. H. Husen Aziz, M.Ag, Prof. Dr. H. Saiful Anam, M.Ag (alm) dan Dr. Ahmad Nur Fuad, MA. Guru-guru yang menginspirasi sewaktu S3, di antaranya Prof. Dr. H. Amin Abdullah, MA, Prof. H. Masdar Hilmy, MA, Ph.D, Prof. H. Noorhaidi Hasan, MA, M.Phil, Ph.D dan guru-guru lainnya. Dalam dunia spiritual, terima kasih luar biasa kepada Abah Guru KH. Mahmud Hashil bin Muhammad Hashil yang mendidik dan membimbing saya dalam ilmu hakikat sehingga memberikan pemahaman tentang asal kejadian diri. Terima kasih juga kepada seluruh Guru-Guru saya tanpa mengurangi hormat, tidak dapat saya sebutkan satu persatu.
4. Terima kasih kepada abah dan mama saya (alm) atas cinta, doa, dan pengorbanan keduanya tanpa batas menjadi kekuatan yang luar biasa dalam setiap langkah saya. Keduanya mendidik, membesarkan dan menyekolahkan saya hingga

dapat meraih pencapaian hidup seperti saat ini. Cinta dan ketulusan keduanya menjadi cahaya jalan dan hidup saya. Semoga Allah membalas dengan keberkahan yang tidak terhingga kepada abah dan mama saya. Begitu juga kepada kedua mertua saya, adik-adik saya, ipar-ipar saya, terima kasih atas dukungan yang diberikan.

5. Terima kasih kepada istri saya Rina Erlianie, S.Pd, M.Pd, sebenarnya tidak cukup kertas untuk menuliskan kebaikan istri saya ini, yang jelas ia adalah seorang istri dan perempuan yang luar biasa. Ia seorang istri yang sabar, banyak pengorbanan yang dilakukannya, tidak pernah putus mendoakan kebaikan untuk saya serta menjadi ibu dan guru yang sukses untuk anak-anak saya. Saya hanya bisa mengucapkan terima kasih yang sebanyak-banyaknya. Semoga Allah membalas kebaikan yang berlipat ganda untuk istri saya.
6. Anak-anak saya, Wafid Syuja' Vennovary Benevolent, SH yang sekarang siap-siap melaksanakan tahapan tugas akhir studi S2-nya dan Itmam Aqmar Rasikh Ramahurmuzi yang saat ini (2025) siap-siap memasuki dunia perguruan tinggi. Abah dan mama mendoakan kalian berdua sehat wal'afiat, panjang umur, menjadi anak-anak yang alim, *sugih*, sukses, tercapai segala hajat kalian berdua dan di waktunya nanti mendapatkan pasangan hidup yang *shalihah* sehingga melahirkan keturunan yang berkualitas.
7. Terima kasih kepada orang-orang yang tidak dapat saya sebutkan satu persatu. Saya yakin banyak orang yang berperan dalam proses hidup saya,

sejak lahir sampai saat ini. Banyak orang yang mendoakan saya tanpa saya ketahui dan banyak orang yang berperan tanpa saya sadari. Saya hanya bisa mengucapkan terima kasih dan salam hormat saya, semoga Allah membalas dengan kebaikan yang berlipat ganda pada anda semua.

F. Penutup

Demikian pidato dan orasi ilmiah pengukuhan Guru Besar dalam keilmuan Metodologi Hukum Islam. Harapannya dari orasi ini dapat memberikan kontribusi pengembangan ilmu pengetahuan. Salam sukses selalu.

والله الموفق إلى أقوم الطريق، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

G. Biodata

Data Diri

Nama	: **Prof. Dr. H. Abdul Helim, S. Ag, M. Ag**
NIP	: 19770413 200312 1 003
NIDN	: 2013047702
Tempat dan Tgl Lahir	: Magantis, 13 April 1977
Jenis Kelamin	: Laki-laki
Status	: Kawin
Agama	: Islam
Pekerjaaan	: PNS (Dosen Fak. Syar. UIN Palangka Raya)
Pangkat / Gol. /Ruang	: Pembina Utama Muda / IV/c
Jabatan Akademik	: Guru Besar
Jabatan	: Direktur Pascasarjana IAIN Palangka Raya (Periode 2023- 2027)

Perguruan Tinggi	: UIN Palangka Raya Kalimantan Tengah
Alamat Kampus	: Jl. G. Obos Komplek Islamic Centre Palangka Raya Kalimantan Tengah
Alamat Rumah	: Jl. Meranti Gg. Istiqamah RT. 02 RW. VI No. 27 Panarung-Palangka Raya- Kalimantan Tengah.
Email	: (helim1377@gmail.com)
HP	: 0813 4915 0759
Nama Orang Tua	
Ayah	: Husni
Ibu	: Tasminah
Nama Istri	: Rina Erlianie, S.Pd.I, M.Pd
Nama Anak	: 1. Wafid Syuja' Vennovary Benevolent, SH 2. Itmam Aqmar Rasikh Ramahurmuzi

Pendidikan Formal

No	Nama Sekolah	Tempat	Tahun
1.	SDN Magantis II	Magantis, Barito Timur, Kalimantan Tengah	1984-1990
	• Pendidikan Diniyah al-Fithrah	Tamiang Layang	1986-1990
2.	MTs Ar-Rahman	Barito Timur, Kalimantan Tengah	1994

	• Pernah di Pondok Pesantren Al-Falah	Banjar Baru, Kalimantan Selatan	1990-1994
3.	SMK Karya Dharma	Barito Timur, Kalimantan Tengah	1994-1997
4.	S1 Syari'ah (al-Ahwal al-Syakhshiyah)	STAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah	1997-2001
5.	S2 Pemikiran Islam/Konsentrasi Fiqh/Ushul al-Fiqh	UMS, Jawa Tengah	2006-2008
6.	S3 Dirasah Islamiyah/Konsentrasi Fiqh/Ushul al-Fiqh.	UIN Sunan Ampel Surabaya, Jawa Timur	2014-2017

Pendidikan Non Formal

No	Nama Pendidikan	Tahun
1.	Madrasah Kader Nahdlatul Ulama	2017
2.	Madrasah Kader Nahdlatul Ulama	2020
3.	Pelatihan Juru Sembelih Halal Qurban	2022
4.	Pendidikan Menengah Kepemimpinan NU	2024
5.	Pelatihan Dewan Pengawas	2024

	Syariah Level I & II DSN-MUI Institute	

Riwayat Pekerjaan

No	Jenis Pekerjaan	Tahun
1.	PNS/Dosen STAIN (sejak 2015 menjadi IAIN dan kini menjadi UIN) Palangka Raya mata kuliah Ushul Fiqh dan Qawaid al-Fiqhiyah.	2003 sampai sekarang
2.	Pernah Mengajar di Univ. Muh. Palangka Raya	2001-2008
3.	Pernah Mengajar di Universitas Palangka Raya	2009
4.	Pernah Mengajar di Sekolah Ilmu Hukum Tambun Bungai Palangka Raya	2009
5.	Pernah Mengajar di Politeknik Kesehatan Palangka Raya	2010
6.	Mengajar Mata Kuliah Ke-NU-an di ITS NU Palangka Raya	2023 sampai sekarang

Riwayat Jabatan

No	Jabatan	Tahun
1.	Staf Akademik dan Kemahasiswaa (MIKWA)	2003-2005
2.	Staf Perpustakaan	2005-2006

3.	Sekretaris Program Studi S2 Hukum Keluarga (S2 HK) Pascasarjana IAIN Palangka Raya	2017-2018
4.	Ketua Program Studi S2 Ekonomi Syariah (S2 ES) Pascasarjana IAIN Palangka Raya	2018-2019
5.	Dekan Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya	2019-2023
6.	Direktur Pascasarjana IAIN Palangka Raya	2023-2027

Karya Tulis

Buku

1. *Konsep Kesaksian: Hukum Acara Perdata di Peradilan Agama*, Malang: Setara Press, 2015.
2. *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah*, Yogyakarta: K-Media, 2017.
3. *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah tidak Tercatat, Poligami, Cerai di Luar Pengadilan dan Nikah di Masa Idah*, Malang: Intelegensia Media, 2018.
4. *Ekonomi Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Yogyakarta: K-Media, 2018.
5. *Maqashid al-Syari'ah* versus *Ushul al-Fiqh (Konsep dan Posisinya dalam Metodologi Hukum Islam)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
6. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam (Masa Rasulullah sampai masa kontemporer)*, Yogyakarta: K-Media, 2019.
7. *Khutbah 7 Menit*, Probolinggo: Eurika Media Aksara, 2021.

8. *Metodologi Penetapan Hukum Islam Ushul Fiqh Praktis (1),* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2023.
9. *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, dan Implementasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2024.

Artikel

Penulisan Tunggal

1. *Bagian Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan dalam Kewarisan Islam menurut Pandangan Munawir Sjadzali*, Jurnal Studi Agama dan Masyarakat STAIN Palangka Raya, Volume 2, Nomor 1, Juni 2005.
2. *Otoritas Mashlahah dalam Membangun Fikih Dinamis*, Jurnal Studi Agama dan Masyarakat STAIN Palangka Raya Volume 3, Nomor 2, Desember 2006.
3. *Memposisikan Kembali Syar'u man Qablana sebagai Istinbāth Hukum Islam*, Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan HIMMAH STAIN Palangka Raya Volume VII No. 20, September-Desember 2006.
4. *Legislasi Syari'at sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif*, Jurnal Studi Islam Profetika Universitas Muhammadiyah Surakarta Volume 8, Nomor 1, Januari 2007 ISSN : 1411-0881, Terakreditasi Peringkat A
5. *Fiqh Elektronik : KTP Online Sebuah Tawaran*, Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan HIMMAH STAIN P. Raya Volume IX No.26 Mei-Agustus 2008.
6. *Paradigma Fikih Aspiratif: Demonstrasi dalam Nalar Dzari'ah*, Jurnal Kajian Islam STAIN Palangka Raya , Volume 1 Nomor 1, April 2009.

7. *Fikih Good Governance* (*Electronic Government Dalam Nalar Mashlahat*), Jurnal Studi Agama dan Masyarakat STAIN Palangka Raya, Volume 6 Nomor 1, Juni 2009.
8. *Realitas Akad Nikah Ulang dalam Timbangan Nalar Ushul Fikih*, Jurnal Kajian Islam STAIN Palangka Raya , Volume 2 Nomor 1, April 2010.
9. *Bersanding dalam Resepsi Perkawinan: Refleksi atas Pandangan dan Perilaku hukum di Kota Palangka Ra*ya, Jurnal IJTIHAD STAIN Salatiga, Volume 11 Nomor 2, Desember 2011, Terakreditasi B.
10. *Membangun Fikih Progresif Mazhab Indonesia (Eksistensi Pencatatan Akad Nikah Dalam Hukum Perkawinan Islam Indonesia)*, Conference Proceeding, AICIS, 2012.
11. *Membaca kembali 'Illah Doktrin Idah dalam Perspektif Ushul Fiqh*, Jurnal KARSA STAIN Pamekasan, Volume 20, Nomor 2, Desember 2012,Terakreditasi B.
12. *Poligami Perspektif Ulama Banjar*, Islamica: Jurnal Studi Keislaman UIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 12 Nomor 1, September 2017, Sinta 2.
13. *Pemikiran Fikih Muhammad Asywadie Syukur*, Jurnal Miqot, UIN Sumatera Utara, Volume 43 Nomor 1, Januari-Juni 2019, Sinta 2.
14. *Hamka's Legal Methodology on Hisab-Ru'yah in His Book Saya Kembali ke Ru'yah*, Juris (Jurnal Ilmiah Syariah), Volume 23, Nomor 2, 2024, Sinta 1 Scopus.

Artikel
Penulisan Kolektif

15. *Keikutsertaan Masyarakat Muslim dalam Upacara Tiwah Agama Hindu Kaharingan di Kota Palangka Raya*. Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Hukum, IAIN Kerinci, Vol. 17 No. 2, 2019, Sinta 5.
16. *Juridical and Sociological Considerations of Judges in Granting Marriage Dispensation after Enactment Law No. 16 Of 2019*. Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, IAIN Manado, Volume 19 Nomor 2, 2019, Sinta 1 Scopus.
17. *Kebijakan Fiskal pada Masa Rasulullah dan Sekarang*, Al-Muqayyad, Volume 3, Nomor 2, 2020, Sinta 4.
18. *Bapalas as Alternative Dispute Resolution of Fighting on Muslim Dayak Community in Muara Teweh, Central Kalimantan*. Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Volume 6 No. 1, 2022, Sinta 1 Scopus.
19. *Penggunaan Metode Maqasid al-Syari'ah sebagai Alat Analisis*. Jurnal Studi Agama dan Masyarakat, Volume 18 No. 1, 2022, Sinta 3.
20. *Pandangan ustadz tentang penyelenggaraan wali ̄matul 'urs pada masa covid-19 di kota Palangka Raya*, Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Volume 1, Nomor 1, 2022.
21. *Implementasi sertifikasi halal (studi pada umkm non-muslim di Kota Palangka Raya)*, Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum (JISYAKU), Volume 1, Nomor 1, 2022.

22. *Cumulative Versus Alternative Conditions: A Study of Polygyny Permits in Indonesia From the Perspective of the Legal Certainty Principle*. De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah, Volume 15 Nomor 1, 2023, Sinta 1 Scopus.
23. *Examining the ethical considerations of placing elderly parents in nursing homes: a Perspective on maqasid Sharia and social welfare*. Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam, Volume 6, Nomor 2, 2023, Sinta 2.
24. *Revitalizing 'Urf in State Legal Development: The Case of Minangkabaunese Marriage Traditions*, Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam, Volume 9, Nomor 2, 2024, Sinta 1 Scopus.
25. *Fiqh Reference Patterns of the Majelis Taklim in Central Kalimantan*. El-Mashlahah, Volume 14, Nomor 1, 2024, Sinta 1 Scopus.
26. *Iddah Belief Demands that are not Under The Husband's Capability in Palangka Raya City*, Mir'ah: Family Law and Legal Culture, Volume 1, Nomor 1, 2024.
27. *Voluntary Childless sebagai Pilihan Tahdid al-Nasl untuk Mewujudkan Keluarga Berencana dalam Perspektif Hilah*, Borneo: Journal of Islamic Studies, Volume 5, Nomor 1, 2024, Sinta 4.
28. *Prosesi Pernikahan Adat Dayak Ngaju Kalimantan Tengah Perspektif Islam*, Jurnal Kajian Agama Islam, Volume 8, Nomor 12, 2024, Sinta 6.
29. *Transformasi Pemenuhan Adat Pernikahan Suku Dayak Siang : Perspektif Antropologi Hukum*

Islam, Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman, Volume 24 Nomor 2, 2024, Sinta 4.

30. *Implementation of Marriage Contracts for the Deaf: A Case Study in West Kotawaringin Regency, Central Kalimantan*, The Journal of Education and Religious Studies (JERS), Volume 4, Nomor 03, 2024, Sinta 4.
31. *Challenges and Opportunities of Divorce Certificates in Determining the Iddah Period: A Case Study at the KUA of West Kotawaringin Regency*, The Journal of Education and Religious Studies (JERS), Volume 5, Nomor 01, 2025, Sinta 4.
32. *The Impact of the "Certificate of Marriage Readiness" Policy on the Prevention of Early Marriage in Kotawaringin Barat District, Indonesia*, The Journal of Education and Religious Studies (JERS), Volume 5, Nomor 01, 2025, Sinta 4.
33. *Judicial Policy and Societal Implications: Marriage Dispensation Rejections in Pangkalan Bun's Religious Court*, The Journal of Education and Religious Studies (JERS), Volume 5, Nomor 01, 2025, Sinta 4.

Pengalaman Organisasi

No	Nama Organisasi	Tahun
1.	Anggota PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia)	1997
2.	Wakil Sekretaris Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama	2017-2022

	Kalimantan Tengah	
3.	Sekretaris Bidang MUI Prov. Kalimantan Tengah	2018-2023
4.	Ketua dan Litbang Pengurus Wilayah Dewan Masjid Indonesia Provinsi Kalimantan Tengah	2018-2023
5.	Ketua Pimpinan Wilayah Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama (PW ISNU) Provinsi Kalimantan Tengah	2020-2025
6.	Ketua Perwakilan Badan Wakaf Indonesia (BWI) Prov. Kalimantan Tengah	2023-2026
7.	Sekretaris Komisi Pembinaan Muallaf MUI Kalteng	2023-2028
8.	Dewan Pakar Pengurus Daerah Masyarakat Ekonomi Syariah (MES) Kota Palangka Raya	1443-1446
9.	Ketua Biro Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Persatuan Guru Republik Indonesia (PGRI) Provinsi Kalimantan Tengah	2024-2029

Pengalaman di Kepemiluan

No	Nama Kegiatan	Tahun
1.	Anggota TIM Seleksi Komisioner Bawaslu Kalimantan Tengah	2017
2.	Anggota TIM Seleksi Komisoner KPU Kabupaten di Kalimantan Tengah	2023

3.	Anggota TIM Panelis Debat Publik Bupati dan Wakil Bupati Kabupaten Seruyan Kalimantan Tengah	2024
4.	Anggota TIM Panelis Debat Publik Bupati dan Wakil Bupati Kabupaten Kapuas Kalimantan Tengah	2024
5.	Anggota TIM Panelis Debat Publik Bupati dan Wakil Bupati Kabupaten Pulang Pisau Kalimantan Tengah	2024
6.	Anggota TIM Panelis Debat Publik Bupati dan Wakil Bupati Kabupaten Barito Timur Kalimantan Tengah	2024

Pengabdian

1. Khatib Jumat rutin tiap bulan di masjid-masjid dan khatib Idul Fithri dan Adha di Kota Palangka Raya;
2. Ceramah, *taushiyah*, motivator pada kegiatan-kegiatan keagamaan baik rutin atau pun pada hari-hari besar Islam;
3. Narasumber pada kegiatan seminar dan pelatihan tentang keislaman;
4. Dewan Hakim pada Kegiatan MTQ/STQ Tingkat Kota Palangka Raya dan Tingkat Provinsi Kalimantan Tengah serta pada tahun 2024 pernah menjadi dewan hakim nasional MTQ Korpri.

PIMPINAN WILAYAH
PROVINSI
PW ISNU
KALIMANTAN TENGAH
IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA

LD PWNU KALTENG

PENGURUS WILAYAH
LEMBAGA DAKWAH NAHDLATUL ULAMA
PROPINSI KALIMANTAN TENGAH

Mengucapkan

Selamat & Sukses

Untuk

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

(Ketua Ikatan Sarjana NU Kalimantan Tengah)

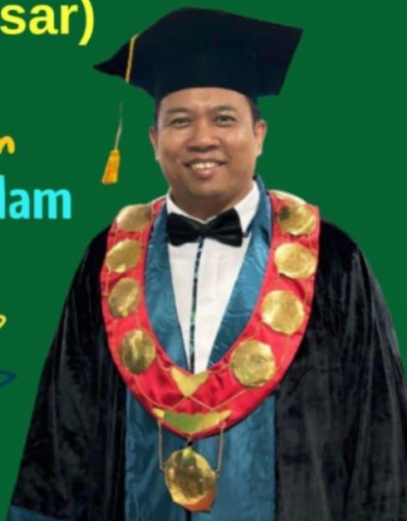
Telah Meraih Jabatan Akademik sebagai

Profesor (Guru Besar)

di IAIN Palangka Raya

dalam Bidang Keahlian

Metodologi Hukum Islam



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PALANGKA RAYA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PALANGKA RAYA